ÉTUDES TRADITIONNELLES

44e Année — Mars 1939 — N° 231

RÉALISATION ASCENDANTE ET DESCENDANTE [1]

(Suite.)

Nous devons encore, après toutes les considérations que nous avons exposées jusqu'ici, insister sur un aspect de la « redescente » qui nous paraît expliquer, dans bien des cas, le fait que ce sujet est passé sous silence ou entouré de réticences, comme s'il y avait là quelque chose dont on répugne à parler nettement : il s'agit de ce qu'on pourrait appeler son aspect « sacrificiel ». Il doit être bien entendu, avant tout, que, si nous employons ici le mot de « sacrifice », ce n'est point dans le sens simplement « moral » qu'on lui donne vulgairement, et qui n'est qu'un des exemples de la dégénérescence du langage moderne, qui amoindrit et dénature toutes choses pour les abaisser à un niveau purement humain et les faire rentrer dans les cadres conventionnels de la « vie ordinaire ». Au contraire, nous prenons ce mot dans son sens véritable et originel, avec tout ce que celui-ci comporte d'effectif et même d'essentiellement « technique » ; il va de soi, en effet, que le rôle d'êtres tels que ceux dont il s'agit dans les cas que nous avons cités précédemment ne saurait avoir rien de commun avec l' « altruisme », l' « humanitarisme », la « philanthropie » et autres platitudes « idéales »

1. Voir *Etudes Traditionnelles*, janvier et février 1939.

célébrées par les moralistes, et qui non seulement sont trop évidemment dépourvues de tout caractère transcendant ou supra-humain, mais sont même parfaitement à la portée du premier profane venu (1).

L'être ayant réalisé son identité avec *Atmâ*, et sa « redescente » dans la manifestation, ou ce qui apparaît comme tel au point de vue de celle-ci, n'étant effectivement que la pleine universalisation de cette identité même, cet être n'est alors autre que « l'*Atmâ* incorporé dans les mondes », ce qui revient à dire que sa « redescente » n'est en réalité, pour lui, rien de différent du processus même de la manifestation universelle. Or, précisément, ce processus est souvent décrit traditionnellement comme un « sacrifice » : dans le symbolisme vêdique, c'est le sacrifice du *Mahâ-Purusha*, c'est-à-dire de l' « Homme universel », auquel, suivant ce que nous avons déjà dit, l'être dont il s'agit est effectivement identique ; et non seulement ce sacrifice primordial doit être entendu au sens strictement rituel, et non dans une acception plus ou moins vaguement « métaphorique », mais il est essentiellement le prototype même de tout rite sacrificiel (2).

1. Nous tenons à préciser que ce que nous disons ici vise le point de vue spécifiquement moderne de la " morale laïque " : même lorsque celle-ci ne fait en quelque sorte, comme il arrive souvent en dépit de ses prétentions, que " démarquer " des préceptes empruntés à la religion, elle les vide de toute signification réelle, en écartant tous les éléments qui permettaient de les relier à un ordre supérieur et, au delà de l'exotérisme simplement littéral, de les transposer comme signes de vérités principielles : et parfois même, tout en paraissant garder ce qu'on pourrait appeler la " matérialité " de ces préceptes, cette morale, par l'interprétation qu'elle en donne, va jusqu'à les " retourner " véritablement dans un sens antitraditionnel.

2. A ce propos, nous pouvons faire incidemment une remarque qui n'est pas sans importance : la vie de certains êtres, considérée selon les apparences individuelles, présente des faits qui sont en correspondance avec ceux de l'ordre cosmique et sont en quelque sorte, au point de vue extérieur, une image ou une reproduction de ceux-ci ; mais, au point de vue intérieur, ce rapport doit être inversé, car, ces êtres, étant réellement le *Mahâ-Purusha*, ce sont les faits cosmiques qui véritablement sont modelés sur leur vie ou, pour parler plus exactement, sur ce dont cette vie est une expression directe, tandis que les faits cosmiques en eux mêmes n'en sont qu'une expression par reflet. Nous ajouterons que c'est là aussi ce qui fonde dans la réalité et rend valables les rites institués par des êtres " missionnés ", tandis qu'un être qui n'est rien de plus qu'un individu humain ne pourra jamais, de sa propre initiative, qu'inventer des " pseudo-rites " dépourvus de toute efficacité réelle.

Le « missionné », au sens où nous avons pris ce mot précédemment, est donc littéralement une « victime » ; il est d'ailleurs bien entendu que ceci n'implique nullement, d'une façon générale, que sa vie doive se terminer par une mort violente, puisque, en réalité, c'est cette vie même, dans tout son ensemble, qui est déjà la conséquence du sacrifice (1). On pourra remarquer immédiatement que c'est là que réside l'explication profonde des hésitations et des « tentations » qui, dans tous les récits traditionnels, et quelle que soit la forme plus spéciale qu'elles revêtent suivant les cas, sont attribuées aux Prophètes, et même aux *Avatâras*, lorsqu'ils se trouvent en quelque sorte mis en présence de la « mission » qu'ils ont à accomplir. Ces hésitations, au fond, ne sont autres que celles d'*Agni* à accepter de devenir le conducteur du « chariot cosmique » (2), ainsi que le dit M. Coomaraswamy dans l'étude que nous avons déjà citée, rattachant ainsi tous ces cas à celui de l' « *Avatâra* éternel », avec lequel ils ne font qu'un dans leur « vérité » la plus intérieure ; et, assurément, la tentation de demeurer dans la « nuit » du non-manifesté se comprend sans peine, car nul ne saurait contester que, en ce sens supérieur, « la nuit est meilleure que le jour » (3). M. Coomaraswamy explique aussi par là, et avec juste raison, le fait que Shankarâchârya s'efforce toujours visiblement d'éviter la considération de la « redescente », même lorsqu'il commente des textes dont le sens l'implique assez clairement ; il serait absurde en effet, dans un cas

1. Il faut noter aussi que ce dont il s'agit n'a aucun rapport avec l'usage que certains mystiques font volontier de ce mot de " victime " ou de celui " d'immolation " ; même dans les cas où ce qu'ils entendent par là a une réalité propre et ne se réduit pas à de simples illusions " subjectives ", toujours possibles chez eux en raison de la " passivité " inhérente à leur attitude, c'est une réalité dont la portée ne dépasse aucunement l'ordre des possibilités individuelles.

2. *Rig-Vêda*, X, 51.

3. Cette expression a aussi son application, dans un autre ordre, au " rejet des pouvoirs " : mais, tandis que cette attitude est non seulement justifiée, mais même la seule entièrement légitime, pour l'être qui, n'ayant aucune " mission " à remplir, n'a pas à paraître au dehors, il est évident que, au contraire, une " mission " serait inexistante comme telle si elle n'était manifestée extérieurement.

comme celui-là, d'attribuer une telle attitude à un défaut de connaissance ou à une incompréhension de la doctrine ; elle ne peut donc se comprendre que comme une sorte de recul devant la perspective du « sacrifice », et, par suite, comme une volonté consciente de ne pas soulever le voile qui dissimule « l'autre face de l'obscurité » ; et, en généralisant ceci, nous pouvons y voir aussi, comme nous le disions plus haut, la raison principale de la réserve qui est gardée habituellement sur cette question (1). On peut d'ailleurs y joindre, à titre de raison secondaire, le danger que cette considération mal comprise ne serve de prétexte à certains pour justifier, en s'illusionnant eux-mêmes sur sa vraie nature, un désir de « rester dans le monde », alors qu'il ne s'agit point d'y rester, mais, ce qui est tout différent, d'y revenir après en être déjà sorti, et que cette « sortie » préalable n'est possible que pour l'être en lequel ne subsiste plus aucun désir, non plus qu'aucune autre attache individuelle quelconque ; il faut avoir bien soin de ne pas se méprendre sur ce point essentiel, faute de quoi on risquerait de ne voir aucune différence entre la réalisation ultime et un simple début de réalisation arrêté à un stade ne dépassant même pas les limites de l'individualité.

Maintenant, pour revenir à l'idée du sacrifice, nous devons dire qu'elle comporte encore un autre aspect, qui est même celui qu'exprime directement l'étymologie du mot : « sacrifier », c'est proprement *sacrum facere*, c'est-à-dire « rendre sacré » ce qui est l'objet du sacrifice. Cet aspect ne convient pas moins ici que celui que l'on considère plus ordinairement, et que nous avions en vue tout d'abord en parlant de la « victime » comme telle ; c'est le sacrifice, en effet, qui confère aux « missionnés » un caractère « sacré », au sens le plus

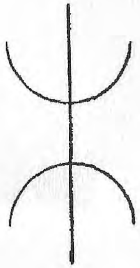
1. Nous rappellerons, comme " illustration „ de ce qui vient d'être dit, un fait dont le caractère historique ou légendaire importe peu à notre point de vue, car nous n'entendons lui donner qu'une valeur exclusivement symbolique : on raconte que Dante ne souriait jamais, et que les gens attribuaient cette apparente tristesse à ce qu'il " revenait de l'Enfer „ ; n'aurait-il pas fallu en voir plutôt la veritable raison dans ce qu'il était " redescendu du Ciel „ ?

complet de ce terme. Non seulement ce caractère est évidemment inhérent à la fonction dont leur sacrifice est véritablement l'investiture ; mais encore, car cela aussi est impliqué dans le sens original du mot « sacré », c'est là ce qui fait d'eux des êtres « mis à part », c'est-à-dire essentiellement différents à la fois du commun des êtres manifestés et de ceux qui, étant parvenus à la réalisation du « Soi », demeurent purement et simplement dans le non-manifesté. Leur action, même lorsqu'elle est extérieurement semblable à celle des êtres ordinaires, n'a en réalité avec elle aucun rapport allant plus loin que cette simple apparence extérieure ; elle est, dans sa « vérité », nécessairement incompréhensible aux facultés individuelles, car elle procède directement de l'inexprimable. Ce caractère montre bien encore qu'il s'agit, comme nous l'avons déjà dit, de cas exceptionnels, et en fait, dans l'état humain, les « missionnés » ne sont assurément qu'une infime minorité en regard de l'immense multitude des êtres qui ne sauraient prétendre à un tel rôle ; mais d'autre part, les états de l'être étant en multiplicité indéfinie, quelle raison peut-il y avoir là qui empêche d'admettre que, dans un état ou dans un autre, tout être ait la possibilité de parvenir à ce degré suprême de la hiérarchie spirituelle ?

RENÉ GUÉNON.

L'ARBRE ET LE VAJRA

Nous avons considéré, dans nos derniers articles, le schéma de l'arbre à trois branches et à trois racines, construit sur le symbole général de l'analogie et susceptible d'être envisagé dans les deux sens opposés ; nous ajouterons encore à ce sujet quelques remarques complémentaires, qui feront mieux ressortir l'étroite connexion existant entre des symboles apparemment différents de l' « Axe du Monde ». En effet, comme il est facile de s'en rendre compte d'après la figure ci-contre, le schéma dont il s'agit est, au fond, identique à la figure du double *vajra*, dont les deux extrémités opposées reproduisent également le symbolisme analogique dont nous avons parlé. Dans un des précédents articles où il a été question du *vajra*, nous avions déjà indiqué cette similitude à propos de la triplicité qui se rencontre souvent dans le symbolisme « axial », pour représenter à la fois l'axe même, occupant naturellement la position centrale, et les deux courants cosmiques de droite et de gauche qui l'accompagnent, triplicité dont certaines figurations de l' « Arbre du Monde » sont un exemple ; nous faisions remarquer que, « dans ce cas, la double triplicité des branches et des racines rappelle même encore plus exactement celle des deux extrémités du *vajra*, qui, comme on le sait, sont en forme de trident ou *trishûla* » (1).



Cependant, on pourrait se demander si le rapprochement

1. *Les armes symboliques* (nº d'octobre 1936). — Sur les figurations du *vajra*, voir A. K. Coomaraswamy, *Elements of Buddhist Iconography*.

ainsi établi entre l'arbre et le symbole de la foudre, qui peuvent sembler à première vue être deux choses fort distinctes, est susceptible d'aller encore plus loin que le seul fait de cette signification « axiale » qui leur est manifestement commune ; la réponse à cette question se trouve dans ce que nous avons dit de la nature ignée de l'« Arbre du Monde », auquel *Agni* lui-même, en tant que *Vanaspati*, est identifié dans le symbolisme vêdique, et dont, par suite, la « colonne de feu » est un exact équivalent comme représentation de l'axe. Il est évident que la foudre est également de nature ignée ou lumineuse; l'éclair est d'ailleurs un des symboles les plus habituels de l' « illumination », entendue au sens intellectuel ou spirituel. L' « Arbre de Lumière » dont nous avons parlé traverse et illumine tous les mondes ; d'après le passage du *Zohar* cité à ce propos par M. Coomaraswamy, « l'illumination commence au sommet et s'étend en ligne droite à travers le tronc tout entier » ; et cette propagation de la lumière peut facilement évoquer l'idée de l'éclair. Du reste, d'une façon générale, l' « Axe du Monde » est toujours regardé plus ou moins explicitement comme lumineux ; nous avons déjà eu l'occasion de rappeler que Platon, notamment, le décrit comme un « axe lumineux de diamant », ce qui, précisément, se rapporte encore d'une façon directe à un des aspects du *vajra*, puisque celui-ci a à la fois le sens de « foudre » et celui de « diamant » (1).

Il y a encore autre chose : une des désignations les plus répandues de l'arbre axial, dans les diverses traditions, est celle d' « Arbre de Vie » ; or on sait quelle relation immédiate les doctrines traditionnelles établissent entre la « Lumière » et la « Vie » ; nous n'y insisterons pas davantage, ayant déjà traité cette question ici même (2) ; nous rappellerons seulement encore, comme se rapportant immédiatement à notre sujet, le fait que la Kabbale hébraïque unit les deux notions dans le symbolisme de la « rosée de lumière » émanant de l' « Arbre de Vie ». De plus, dans d'autres passages du *Zohar* que M. Coomaraswamy cite également au cours de son étude sur l' « arbre inversé », et où il est question de deux arbres, l'un supérieur et l'autre inférieur, donc en quelque sorte superposés, ces deux arbres sont désignés respectivement comme l' « Arbre de Vie » et l' « Arbre de Mort ». Ceci, qui rappelle d'ailleurs le rôle des deux arbres symboliques du Paradis terrestre, est encore particulièrement significatif pour compléter le rapprochement que nous avons présentement en vue, car ces significations de « vie » et de « mort » sont effectivement attachées aussi au double aspect de la foudre, représenté par les deux directions opposées du *vajra*, ainsi que nous l'avons expliqué en d'autres occasions (1). Comme nous l'avons dit alors, il s'agit là en réalité, au sens le plus général, du double pouvoir de production et de destruction dont la vie et la mort sont l'expression dans notre monde, et qui est en relation avec les deux phases d' « expir » et d' « aspir » de la manifestation universelle ; et la correspondance de ces deux phases est nettement indiquée aussi dans un des textes du *Zohar* auxquels nous venons de faire allusion, car les deux arbres y sont représentés comme montant et descendant, de façon à prendre en quelque sorte la place l'un de l'autre, suivant l'alternance du jour et de la nuit cela n'achève-t-il pas de rendre évidente la parfaite cohérence de tout ce symbolisme ?

RENÉ GUÉNON.

1. Nous avons aussi, à ce propos, fait un rapprochement avec le symbolisme bouddhique du " Trône de diamant ", situé au pied de l'arbre axial ; en tout ceci, il faut considérer dans le diamant, d'une part, sa luminosité, et, de l'autre, le caractère d'indivisibilité et d'inaltérabilité qui est une image de l'immutabilité essentielle de l'axe.
2. " *Verbum, Lux et Vita* " (nº de mai 1934).

1. Voir notre article sur *Les armes symboliques*, déjà mentionné plus haut et aussi *Les pierres de foudre* (nº de mai 1929).